

الجمع بين رأيي الحكيمين للفارابي

أولا - حياة الفارابي ومؤلفاته (١)

اختلف المؤرخون في نسب الفارابي ، فقال ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان . وقال ابن خلكان في « وفيات الأعيان » ان اسمه أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ . وقال القفطي في « أخبار الحكماء » ان اسمه أبو نصر محمد بن طرخان . ووافقه على ذلك البيهقي . وقال ابن النديم في « الفهرست » ان اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان . وقال القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي في « طبقات الأمم » ان اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن نصر ، وقال في مكان آخر من نفس الكتاب انه أبو نصر محمد بن نصر .

(١) لم نذكر هنا الا بعض شذرات نضيفها الى ماكتبه استاذنا الدكتور علي عبد الواحد وافي ، في العدد السابع من المجلد الثاني من تراث الانسانية الصادر في ٥ من يولييه سنة ١٩٦٤ ، وقد اعتمدنا في كتابتها على كتابنا عن الفارابي الصادر في مجموعة نوابغ الفكر العربي دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٢ .

بسم:
سعيد زاهد

يتضح من هذا أن المؤرخين قد أجمعوا على اسمه ، وإن كانوا قد اختلفوا في ذكر نسبه واسم أبيه ، فقالوا جميعهم ان اسمه « محمد » .

وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابي على أنه تركي الأصل ، ولكن ابن أبي أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارسي المتسب . ويقول الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » انه « لا سبيل الى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما . وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد الذين يشيد بهم التاريخ . ولعل فيما امتاز به الفارابي من الشجاعة والصبر على احتمال متاعب الدرس ومشاق الأسفار وشظف العيش ما يشعر بأنه سليل أبطال » .

وينسب الفارابي الى بلدة فاراب ، ولكن صاحب الفهرست قال انه من بلدة فارياب من أرض خراسان . ويذهب أنه لو كان من فارياب لكان اسمه الفاريابي لا الفارابي . وبذا يصبح من المؤكد أنه من بلدة فاراب .

ولقد كان الفارابي يهوى التنقل والأسفار . ولكن المؤرخين لم يذكروا عن رحلاته الا ما وقع منها بعد أن بلغ سن الخمسين ، أضف الى ذلك أنهم لم يذكروا لنا شيئاً يروى الغلة عن طفولته وشبابه ، بل انهم تتبعوا حركة أسفاره بعد أن رحل هو من بلده الى بغداد ، وبذا تظل في حياة الفارابي فترة غامضة قد يجلوها كشف علمي .

وقد نشأ الفارابي على ثقافة لغوية دينية ، فقد أقبل على العلوم الاسلامية من فقه وحديث

وتفسير ، وتعلم اللغة العربية والتركية والفارسية . ويبعد عن الظن أنه عرف لغة أخرى غير تلك اللغات ، فما رواه ابن خلكان من أنه كان يلم بسبعين اسما يدخل في باب الأساطير . وقد تبين أنه لم يكن يعرف اليونانية ، ويتضح ذلك من تحليله لكلمة « السفطة » في كتابه احصاء العلوم . ولقد نال الفارابي - أيضا - قسطا من الدراسات العقلية المحيطة به من رياضة وفلسفة ، ولعله لم يتجه اليها الا متأخرا . ولقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه عني بدراسة الطب عناية خاصة . ولكن أستاذنا الدكتور ابراهيم مذكور - في مقاله عن الفارابي في موسوعة تاريخ الفلسفة الاسلامية الصادرة باللغة الانجليزية في باكستان - لا يقر هذا القول .

وكان دخول المعلم الثاني مدينة بغداد حوالى سنة ٣١٠ هـ ، وعمره حينئذ يناهز الخمسين وبهذا تبدأ المرحلة الثانية من حياة الفارابي ، مرحلة النضج الكامل ، والتأثير فيمن يتصل به . وفي بغداد التقى بالباحثين من منطقة ولغوين ، فدرس المنطق على أبي بشر متى بن يونس ؛ وما لبث الفارابي أن تفوق عليه .

وتوجه الى حران فأخذ المنطق أيضا على يوحنا ابن حيلان ، ولقد سمي بالمعلم الثاني لما انتهى اليه من منزلة ممتازة . وقد تتلمذ عليه يحيى بن عدى المنطقي المشهور .

ورجع الفارابي مرة أخرى الى بغداد ، كما يذكر ابن خلكان ، فقرأ علوم الفلسفة . وأقبل على كتب أرسطو مستخرجا معانيها ، بعد أن قرأها عدة مرات . ولقد وجد على كتاب النفس لأرسطو عبارة بخطه هي : « اني قرأت هذا

الكتاب مائة مرة ، • ويقال انه ذكر أنه قرأ
السماع الطيعي لأرسطو أربعين مرة ، وما زال
محتاجا الى معاودة قراءته •

وحسب رواية ابن خلكان ألف الفارابي معظم
كتبه في بغداد • ونرى أن هذه الرواية صادقة
لأنه قضى في بغداد ما يقرب من عشرين عاما. في
سن نضجه العملي •

وبعد أن قضى المعلم الثاني هذه الفترة في بغداد
توجه الى حلب وعاش في كنف سيف الدولة
بن حمدان ، والتقى في بلاطه بعلماء الاسلام من
كل جنس وثقافة ، لغويين وأدباء وفلاسفة •
وقد ذكر بعض المؤرخين أن للفارابي شعرا ،
فقد روى ابن خلكان في « وفيات الأعيان » هذه
الأبيات :

أخي خل حيز ذي باطل
وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا
وما المرء في الأرض بالمعجز
ينافس هذا لهذا على
أقل من الكلم الموجز
وهل نحن الا خطوط وقعن
على نقطة وقع مستوفز
محيط السموات أولى بنا
فماذا التنافس في مركز

وهذه الأبيات رواها أيضا ابن أبي أصيبعة •
ولكن ابن خلكان نفسه يشك في نسبتها الى
الفارابي • ويقول في ذلك : « ورأيت هذه الأبيات
في الحريدة منسوبة الى الشيخ محمد بن عبد الملك
الفارقي البغدادي الدار ، •

وقد ذكر ابن أبي أصيبعة ، كذلك ، بعض
أبيات شعرية ، ضمن دعاء أوردته على لسان
الفارابي ، هي :

يا علة الأشياء جمعا والذي
كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز
في وسطهن من الثرى والأبحر

اني دعوتك مستجيرا مذبنا
فاغفر خطيئة مذب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من
كدر الطيعة والعناصر عنصري

وروى أيضا هذه الأبيات :

لما رأيت الزمان نكسا
وليس في الصحبة انتفاع
كل رئيس به ملال
وكل رأس به صداع
لزم بيتي وصنت عرضا
به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنت راحا
لها على راحتى شعاع
لى من قواريرها ندامى
ومن قراقيرها سماع
وأجتنى من حديث قوه
قد أفقرت منهم البقاع

وقد ذكر أستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى
عبد الرازق في كتابه « فيلسوف العرب والمعلم
الثاني » بعض أبيات شعرية للفارابي عن (مقدمة

مجموعة تسمى الفلسفة القديمة ، مطبوعة سنة ١٩١٠ بالمطبعة السلفية) ، هي :

بزجاجتين قطعت عمرى

وعليهما عولت أمرى

فزجاجة ملئت بحبر

وزجاجة ملئت بخمر

فبذى أدون حكمتى

وبذى أزيل هموم صدرى

ومن هذا كله ، نرى أن ما وصل إلينا من أخبار المعلم الثانى لا يعطينا فكرة واضحة عن هذا الشعر أهو من نظمة أم من نظم غيره . ذلك أن ما فى أيدينا من كتب الفارابى نفسه لا يشير الى شئ من ذلك . وكل اعتمادنا فى هذا الموضوع على كتب المؤرخين . وقد شك ابن خلكان نفسه ، كما ذكرنا ، فى الأبيات التى رواها منسوبة الى الفارابى . ويضيف المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق الى ذلك قوله : « نحن نشك فى صحة معظم هذا الشعر أن يكون للفارابى ، لما فى أسلوبه من تكلف ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما فى معانيه من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشرب » .

وقد يكون للفارابى شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية . ولكننا قبل الكشف عن هذه الآثار والعثور على نصوص صحيحة لا نستطيع أن نجزم بأنه كان شاعرا . ومن يدرى لعل البحث العلمى يكشف عن هذا الموضوع فى يوم من الأيام .

هذا عن حياة المعلم الثانى :

أما عن مؤلفاته فقد ذكر ابن خلكان - كما ذكرنا - أن الفارابى ألف معظم كتبه فى الفترة التى قضاها من عمره متقلا بين بغداد ودمشق ، وهذه الفترة هى فترة النضوج فى حياة المعلم الثانى . ولذا فانه ليس هناك جدوى فى محاولة بعض الباحثين ترتيب هذه الكتب ترتيبا زمنيا ، بخاصة وأنه من الملاحظ أنه لا يوجد عند الفارابى تطور لا فى تفكيره ولا فى الآراء التى قال بها .

وإذا جاز لنا أن نأخذ برواية القفطى وابن أبى أصيبعة ، فانا نقول معهما ان مؤلفات الفارابى تزيد على السبعين ، وان كان هذا العدد لا يبلغ عدد كتب بعض أقرانه ومعاصريه كالكندى والرازى الطيب ، فانه من ناحية أخرى يقع بعض التكرار فى موضوعات بعض الكتب ، فيذكر الكتاب الواحد تحت اسمين مختلفين أو أكثر .

هذا ، ولم يقدر لكتب الفارابى حظ الانتشار الواسع ، مثلما حظيت به كتب تلميذه ابن سينا . ولعل السبب فى ذلك يعود الى ما ذكره ابن خلكان من أن أكثر مؤلفاته يقع فى رقاع متورة وكراريس متفرقة ، ومن أن الرجل لم يترك من الكتب الطويلة والرسائل المتصلة الا القليل الذى لا يلفت النظر .

وقد شك بعض المفكرين فى نسبة بعض الكتب التى تركها الفارابى اليه ، مثل كتاب « فصوص الحكم » وكتاب « المفارقات » .

وقد انتشرت مؤلفات الفارابى فى الشرق فى القرنين الرابع والخامس الهجريين وانتقلت الى

ذلك كتابه المسمى « رسالة في جواب مسائل سئل عنها » . والمعلم الثانى يمر على الأمور التى يفترض أنها معروفة دون أن يطيل فى شرحها ، ولا تستوقفه الموضوعات العادية، لكنه عند الحديث عن أساس النظرية ودعامة المذهب يجلى ماغض ويدلى فيه برأيه ، وخير مثل على ذلك رسالته « فى أغراض الحكيم فى كل مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف » . والجمع والتعميم، والترتيب والتأليف ، والتحليل والتركيب ، والتفريع والتركيز والتصنيف خاصة من خصائص الفارابى وهدف من أهدافه فى الكتابة ، وخير شاهد على ذلك رسالته المسماة « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » ، فهى أشبه ما يكون بفهرس مقسم مبوب لعرض المدارس الفلسفية اليونانية مينا مصدر تسميتها وأسماء رؤسائها .

ثانيا - كتاب الجمع بين رأى الحكيمين

ان مسألة الجمع والتوفيق بين كبار الفلاسفة مسألة قديمة ، عرفت قبل الفارابى وظهرت فى المدرسة الاسكندرانية بوجه خاص وفى المدارس اليونانية المتأخرة بوجه عام . فقد لاحظ فورفويوس أنه يوجد فى مؤلفات أستاذه أفلوطين خلط بين آراء الرواقين والمثاليين ، فوضع عدة مؤلفات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وسار على نهجه عدد غير قليل من رجال المدرسة الاسكندرانية ، وان لم يذهب أحد منهم مذهب الفارابى فى الجمع والتوفيق .

ونزعة التوفيق لاءمت الفكر الاسلامى فالمسلمون كانوا دائما منحازين الى المذاهب المتوسطة، فقد وجد المذهب الأشعرى راجعا عظيما فى المحيط الاسلامى لتوسطه بين أصحاب العقل

الأندلس فى الغرب ، فتعلمذ عليها كثير من الأندلسيين ، وترجم بعضها الى اللغة اللاتينية ، وكذا الى اللغة العبرية . وحفظت تلك الترجمات العبرية فى مخطوطات تنازعتها مكتبات أوربا ، كما حفظ عدد من الترجمات اللاتينية التى نقلت عنها أو عن الأصل العربى مباشرة . وبذا امتد أثر مؤلفات المعلم الثانى الى الاسكولائية والمسيحية ، وبدأ المشتغلون بالفلسفة فى نشرها منذ أخريات القرن الماضى ، وترجم قسط منها الى بعض اللغات الأوروبية الحديثة .

وقد كان لمؤلفات الفارابى وابن سينا أثر ظاهر فى المؤلفات الفلسفية التى خلفها أبراهام ابن داود الطليلي (١١١٠/٥٠٣ - ١١٨٠/٥٧٥) انذى حاول أن يوفق بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو .

وفى وسعنا أن نقسم كتب المعلم الثانى الى قسمين متساويين ، على وجه التقريب : قسم المنطق ، وتدور أبحاثه حول أجزاء كتاب « الأرجانون » بالتعليق تارة ، وبالتلخيص أخرى، ولا يزال أغلب أجزاء هذا القسم مخطوطا ؛ وقسم الفلسفة ، ويتناول جميع أجزائها من طبيعة ورياضة وميتافيزيقا وأخلاق وسياسة . ومن هذا القسم نستطيع أن نأخذ فكرة واضحة عن الفلسفة الفارابية فى مختلف نواحيها ، بخاصة وأنه قد وصل الينا منه قدر كبير .

وقد كتب المعلم الثانى كتبه هذه بأسلوب دقيق مركز ، ليس فيه تكرار ولا ترادف ، فهو يعتنى باللفظ والعبارة ، ويعطى أغزر المعانى فى جمل مختصرة ، وهو ، بعد ، شغوف بالمقابلات ، فعندما تخطر له فكرة لا بد أن يذكر مقابلها ، وآية

وأصحاب النقل ، ووجد المذهب الشافعى نجاحا - أيضا - توسطه بين الحنفية والمالكية ، ويرجع الفضل الى الغزالى فى ادخال التصوف فى صميم العقيدة الاسلامية ، حين نحى جانبا وحدة الوجود كما رآه الحلاج ، ومادية الدين ينكرون العقل والحدس . ولقد كان الفارابى يريد أن يدرس كل شىء ، وكان يسيل الى النظر فى الأمور من كل ناحية ، وإلى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة . وكان يسعى الى التوحيد والتعميم ، وهذه الروح البناءة تظهر بوضوح فى أسلوبه ومنهجه . وهذا هو ما جعله مقربا بين آراء الفلاسفة ، وموفقا بين النظريات المختلفة ؛ فالحقيقة الفلسفية - عنده - واحدة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات .

دافع الفارابى بحرارة عن وحدة الفلسفة ، وذكر فى دفاعه البراهين الدامغة ، وكتب فى ذلك عدة رسائل لم يصل إلينا منها الا رسالة واحدة ، هى موضوع بحث ، وهى « كتب الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو » .

ولهذا الكتاب قيمة تاريخية - كما يقول محقق النسخة التى اعتمدنا عليها فى العرض - فهو يبين لنا الى أى مدى اطلع الفارابى على الترجمات العربية لبعض الكتب الفلسفية اليونانية ولا سيما كتب أفلاطون وأرسطو ، بالإضافة الى «تساقيات» أفلوطين ، دون أن يعلم أنها له . والنسخة التى اعتمدنا عليها من تحقيق الدكتور البير نصرى نادر أستاذ الفلسفة بالجامعة اللبنانية ، وقد أصدرتها المطبعة الكاثوليكية فى بيروت سنة ١٩٦٠ ، وهى تقع فى مائة وثلاث عشرة صفحة من القطع الكبير ، يحتوى النص اثنتين وثلاثين صفحة ، وحياة

الفارابى صفحتان ، ومقدمة تحليلية للنص ست صفحات ، وتمهيدا صفحتان ، والباقي لمحة عن الفلسفة اليونانية . هذا وقد ظهرت لكتاب «الجمع» طبعة أصدرها ديتريشى فى ليدن سنة ١٨٩٠ ، وصدرت بعد ذلك طبعة - لأول مرة - فى مصر سنة ١٩٠٨ اعتمدت على طبعة ديتريشى ، وتلتها بعد ذلك طبعات أخرى تجارية . أما طبعة الدكتور البير نصرى نادر فقد اعتمدت على نشرة ليدن ولم تزد على مخطوطيها شيئا ، وهما مخطوط ليدن ومخطوط برلين ، ولكنها فصلت الهوامش وأوضحت ملاحظات ديتريشى فى الهوامش كما لو كانت مخطوطا آخر . وفى الحق ان مجهود الدكتور نادر واضح فى هذا التحقيق ، اذ فصل آراء الفارابى ، واستخدم الترقيم بمهارة ، سواء فى المقدمة أو فى صلب الكتاب .

يبين المعلم الثانى فى مقدمة كتابه المسائل التى سيبحثها ، وهى المسائل التى يقال ان أفلاطون وأرسطو اختلفا فيها ، وهى : حدوث العالم وقدمه ، واثبت المبدع الأول ووجود الأسباب عنه ، وأمر النفس والعقل ، والمثوبة على الحسنة والعقاب على السيئة ، كل هذا عدا مجموعة من الأمور المدنية والحلقية والمنطقية .

فيقول : « أما بعد ، فاني لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تحاضوا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه ، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافا فى اثبات المبدع الأول ، وفى وجود الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى كثير المجازات على الأفعال خيرا وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والحلقية والمنطقية ؛ أردت ،

فى مقالتي هذه ، أن أشرع فى الجمع بين رأييهما ،
والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر
الاتفاق بين ما كانا يعتقده . ويزول الشك
والارتباب عن قلوب الناظرين فى كتبهما . وأبين
مواضع الظنون ومداخل الشكوك فى مقالاتهما ،
لأن ذلك من أهم ما يقصد بيانه ، وأنفع ما يراد
شرحه وإيضاحه .

وهذه الحطة التى وضعها الفارابى لكتابه ، لم
يلتزم بها حسب الترتيب الذى ذكرها به ، فقد
قدم بعض مسائل وأخر البعض الآخر .

ويبدأ المعلم الثانى بتعريف الفلسفة فيقول :
إنها « العلم بالموجودات بما هى موجودة » ؛
ويتساءل بعد ذلك عن الأسباب التى جعلت أكثر
الناس من أهل زمانه يقولون أن بين الحكميين
أفلاطون الإلهى وأرسطو اختلافا جوهريا فيها .
إن هناك بعض افتراضات لوجود هذا الأمر
يحصرها الفارابى فى ثلاثة ، فرض فى تعريف
الفلسفة ، وثان فى سخف رأى الأكثرية ، وثالث
فى جهل من قال بذلك : فاما أن يكون تعريف
الفلسفة غير صحيح ، واما أن يكون رأى الأكثرية
فى أفلاطون وأرسطو سخيفا ، واما أن من يقول
بالخلاف بينهما جاهل .

ثم يعرض المسائل التى توهم الناس أنها موضوع
الخلاف ، ويتبع فى ذلك منهجا خاصا ، فيورد
أولا رأى من يقول بوجود الخلاف الجوهرى بين
الحكميين ، ويرد على ذلك مستشهدا بالأراء التى
وردت فى الكتب المنسوبة لهما ، وإذا أعوزه هذا
البرهان يعتمد على أدلة منطقية ولو أدى الأمر إلى
استنطاقها هو من نفسه ، إذ أنه اعتنق عقيدة
رسخت فى أعماقه هى استحالة أن يكون هناك

فرق جوهرى بين امامى الفلسفة ، وحاول أن
يدافع عنها بشتى الحجج .

هذا ، والمسائل التى عرضها المعلم الثانى يمكن
ردها إلى مسائل فى سلوك الحكميين ، وطريقة
تدوين الكتب عندهما ، ثم مسائل تقع فى دائرة
المنطق والطبيعة والأخلاق وما بعد الطبيعة ، وهى
فى جملتها ثلاث عشرة مسألة .

يبحث فى المسألة الأولى قول من زعموا أن
طريقة حياة أفلاطون تختلف عن طريقة حياة
أرسطو ، ويرى أن الاثنين يتفقان فى التعاليم
والمبادئ ، وآية الاختلاف فى طريقة معيشتهم
ترجع إلى أن طبيعة تكوين أفلاطون الجسمانية
تختلف عن طبيعة تكوين أرسطو ، إذ يوجد
نقص فى القوى الطبيعية عند الأول وزيادة ووفرة
فيها عند الثانى ، وهذا أمر دارج بين الناس فى
المجتمعات الإنسانية على مر العصور . صحيح
أنه هو الذى جعل أفلاطون يتخلى عن كثير من
الأسباب الدنيوية ، ويرفضها ، بل يحذر عنها
ويؤثر تجنبها ؛ وقد كان أرسطو على العكس من
ذلك ، فقد أقبل على ما هجره أستاذه وحاز
الأملاك وتزوج وأنجب وتوزر للإسكندر
المقدونى . ولكن ذلك كله لا يبرر وجود
خلاف بين بين اعتقاد أفلاطون واعتقاد أرسطو فى
أمور الفلسفة . فبالرغم من زهد أفلاطون فانه
دون السياسات وكتب فى عدل الحكام ومدح
التعاون فى أساليب الحكم ، وتابعه أرسطو فى
ذلك .

فيقول : « ثم ، من أفعالهما المايئة ، وسيرهما
المختلفة ، تخلى أفلاطون عن كثير من الأسباب

الديوية ، ورفضه لها ، وتحذيره في كثير من أقواله عنها ، وإيثاره تجنبها ؛ وملازمة أرسطوطاليس لما كان يهجر أفلاطون ، حتى استولى على كثير من الأملاك ، وتزوج ، وأولد وتوزر للملك الاسكندر ، وحوى من الأسباب الديوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين . فظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً في أمر الدارين .

وليس الأمر كذلك ، في الحقيقة : فإن أفلاطون هو الذي دون السياسات ، وهذبها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الانسية المدنية ، وأبان عن فضائلها ، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . ومثلاته فيما ذكرناه ، مشهورة ، تتدارسها الأمم المختلفة من لدن زمانه الى عصره هذا .

وإن أرسطوطاليس جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقواله ورسائله السياسية . فمن ثمل هذه الأحوال ، علم أنه لم يكن ، بين الرأيين والاعتقادين ، خلافاً . وأن التباين الواقع بينهما كان سببه نقص في التقوى الطبيعية في أحدهما ، وزيادة في الآخر ؛ فلا غير ؛ على حسب ما لا يخلو منه كل الاثنان من أشخاص الناس ، إذ الأكثرون قد يعلمون ما هو أثر وأصوب وأولى ؛ غير أنهم لا يطبقونه ، ولا يقدرّون عليه ؛ وربما أطقوا البعض وعجزوا عن البعض .

وبيحث المعلم الثاني في المسائل الثانية والثالثة والرابعة طريقة تدوين الكتب عند الحكيميين ، وطريقة أرسطو في استخدام القياس وطريقته في ترتيب كتبه ، فمن المعروف أن أفلاطون كان في بدء حياته لا يدون أقواله مقتدياً سبيل أستاذه

سقراط الذي لم يكتب أبداً واكتفى بالتعليم . وقد ترك أفلاطون هذا السبيل - متأخراً وكتب الكتب مخافة نسيانها ، ولكنه لجأ الى الرموز والألغاز عن قصد ، حتى تعسى حكمته على غير المستحقين لها . أما أرسطو فقد سجل ودون ، وأوضح ورتب ، وكشف وأبان . وهذا الأمر لا يبدو - في نظر الفارابي - منه التباين بين الحكيمين الا في الظاهر ، فإن من يتعمق في كتب أرسطو يجد اغلاقاً وتعمية وتعقيداً لا تبدو لأول وهلة للمقارئ العاديين ، فقد حذف المقدمة الضرورية أحياناً على كثير من القياسات ، ولجأ الى بعض الأمور التي تزيد من صعوبة فهم أسلوبه . ومن هذا يظهر التوافق بين طريقتي الحكيمين في الكتابة ، ويؤيد هذا النظر ما جاء في كتاب أرسطو الى أفلاطون - رداً على معاتبته الأخير له في اخراج تأليفه كاملة مستقصاة - بأن ترتيبه لهذه العلوم (التي ذكرها أفلاطون في كتابه) لا يستفيد منه الا أهلها ، فقد جاء الترتيب في عبارات لا يحيط بها الا من تسرس على فهم الفلسفة من محبي الحكمة . اذن نستطيع القول - على حد قول الفارابي - ان التباين الذي يظهر في المسلكين ، مسلك أرسطو ومسلك أفلاطون ، ما هو الا وهم ظاهر البطلان .

فيقول : « ومن ذلك أيضاً ، تباين مذهبهما في تدوين العلوم ، وتأليف الكتب ، وذلك أن أفلاطون كان يمنع ، في قديم الأيام ، عن تدوين العلوم وايداع بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول المرضية . فلما خشي على نفسه الغفلة والنسيان ، وذهاب ما يستنبطه ، وتعرض وقوفه عليه ، حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط

فيها ؟ فاختار الرموز والألغاز، قصدا منه ، لتدوين علومه وحكمته ، على السبيل الذي لا يطلع عليه الا المستحقون لها ، والمستوجبون للاحاطة بها ، طلبا وبحثا وتقيرا واجتهادا •

وأما أرسطوطاليس ، فكان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والترتيب ، والتبليغ ، والكشف ، والبيان ، واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من ذلك •

وهذان سيلان ، على ظاهر الأمر ، متباينان • غير أن الباحث عن علوم أرسطوطاليس ، والدارس لكتبه ، والمواظب عليها ، لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الأغلاق والتعمية والتعقيد ، مع ما يظهره من قصد البيان والايضاح • من ذلك ما يوجد في أقاويله من حذف المقدمة الضرورية في كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي أوردتها ؛ مما دل على مواضعها المفسرون لها • ومن ذلك حذف الواحد من كل زوجين ، والاقتصار على الواحد منهما ؛ مثل قوله في « رسالته الى الاسكندر » في سياسات المدن الجزئية : « من أثر اختيار العدل في التعاون المدني ، فخلق أن يميزه مدبر المدينة في العقوبة » • وتماثل هذا القول هكذا : من أثر اختيار العدل على الجور ، فخلق أن يميزه مدبر المدينة في العقوبة والثواب ، يعني أن من أثر العدل ، فخلق أن يثاب ، كما أن من أثر الجور ، فخلق أن يعاقب •••

وتكفينا « رسالته » (يقصد أرسطو) المعروفة الى أفلاطون ، في جواب ما كان أفلاطون كتب اليه به ، يعاتبه على تأليفه الكتب وترتيبه العلوم ، واخراجها في تأليفاته الكاملة المستقصاة • فانه يصرح ، في هذه « الرسالة الى أفلاطون » ،

ويقول : « اني وان دونت هذه العلوم والحكم المضمونة بها ، فقد رتبته ترتيبا لا يخلص اليها الا أهلها ، وعبرت عنها بعبارات لا يحيط بها الا بنوها » • فقد ظهر ، مما وصفناه ، أن الذي سبق الى الأوهام من التباين في المسلكين في أمر ، يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان ، يجمعهما مقصود واحد •

ويتناول الفارابي في المسألة الخامسة موضوع الجواهر ، فيعرض لمعنى الجوهر عند أفلاطون وأرسطو • فقد رأى الأول ان الجواهر هي القرية من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس ؛ أما الثاني فقال ان الجواهر توجد في الأشخاص ؛ وفي هذا ما فيه من خلاف بين الحكيمين • ويرى المعلم الثاني أن الذي حدا الى القول بهذا الخلاف ما جاء في كثير من كتب أفلاطون مثل « طيماوس » و « بوليطيا » الصغير من أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هي القرية من العقل والنفس مثل « المقولات » و « القياسات الشرطية » أقوالا تفيد بأن أولى الجواهر بالترتيب هي الجواهر الأولى التي هي الأشخاص • ولم يجد الفارابي بدا من الاعتراف بهذا الأمر ، ولكنه يرجعه الى الشكل دون المضمون ، إذ أن من المؤلف أن يتكلم فيلسوف عن شيء ما في فن من فنون الفلسفة بمعنى ثم يتكلم عن نفس الشيء في فن آخر بمعنى آخر ، فشخص سقراط ، مثلا ، يدخل تحت الجوهر من حيث هو انسان ، ويدخل تحت الكم من حيث هو ذو مقدار ، ويدخل تحت الكيف اذا نظرنا الى لونه أو خلقه ، ويدخل تحت المضاف من حيث هو أب أو ابن ، ويدخل تحت الوضع من حيث هو جالس •

الدرج الذى يدرج عليه ، وينزل منه فان المسألة واحدة بين السالكين خلاف . وذلك أن أرسطوطاليس ، لما رأى أن أقرب الطرق وأوثقها فى توفية الحدود ، هو بطلب ما يخص الشيء وما يعمه ، مما هى ذاتية له وجوهرية .

وهو لم يعد المعانى التى يرى أفلاطون استعمالها ، حين يقصد الى أعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود تحديده فيقسمه بفصلين ذاتيين ، ثم يقسم كل قسم منهما كذلك ، وينظر فى أى الجزئين يقع المقصود تحديده ؛ ثم لا يزال يفعل كذلك الى أن يحصل أمر عامى قريب من المقصود تحديده ، وفصل يقوم ذاته ويفرده عما يشاركه . وهو فى ذلك لا يخلو من تركيب ما حيث يركب الفصل على الجنس ؛ وإن لم يقصد ذلك من أول الأمر . فاذن كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله . وإن كان ظاهر سلوكه ذلك خلاف ظاهر سلوكه هذه ، فالمعاني واحدة . وأيضا ، فسواء طلبت جنس الشيء وفصله ، أو طلبت الشيء فى جنسه وفصله . فظاهر أن لا خلاف بين الرايين فى الأصل ، وإن كان بين المسلكين خلاف . ونحن لا ندعى أنه لا بون ، بوجه من الوجود وجهة من الجهات ، بين الطريقتين ، لأنه يلزمنا ، عند ذلك ، أن يكون قول أرسطوطاليس ومأخذ سلوكه ، هى بأعينها قول أفلاطون ومأخذ سلوكه . وذلك مجال وشنيع . ولكننا ندعى أنه لا خلاف بينهما فى الأصول والمقاصد ، على ما بيناه أو سنبينه بمشيئة الله وحسن توفيقه .

وقد قبل فى المسألة السابعة ان أفلاطون لا يحسن استخدام القياس ، وآية ذلك ما فعله فى كتاب « طيمائوس » ، على حد فهم أمونيوس

فيقول : « فالحكيم أرسطوطاليس ، حيث جعل أولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، أشخاص الجواهر ، إنما جعل ذلك فى صناعة المنطق وصناعة الكيان ، حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه تؤخذ جميع المفهومات ، وبها قواد الكلى المتصور . وأما الحكيم أفلاطون ، فإنه حيث جعل أولى الجواهر ، بالتقديم والتفضيل ، الكليات ، فإنه إنما جعل ذلك فيما بعد الطبيعة وفى أقواله الالهية ، حيث كان يراعى الموجودات البسيطة الباقية ، التى لا تستحيل ولا تدثر .

فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفرقين بون بعيد ، وبين المباحث عنهما خلاف ، فقد بسج أن هذين الرأيين ، من الحكيمين ، متفقان لا خلاف بينهما ، إذن الاختلاف إنما يكون حاصلًا ان حكما على الجواهر من جهة واحدة وبالإضافة الى مقصود واحد بحكمين مختلفين . فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحد فى تقديم الجواهر وتفضيلها .

أم المسألة السادسة فهى خاصة بالقسمية والتركيب فى تحديد الجنس والفصل ؛ فقد قيل ان القسمية ظاهرة عند أفلاطون ، ولكنها لا تتضح عند أرسطو ؛ فإذا كان الأول يوفى الحدود عن طريقه فإن الثانى يوفى الحدود بطريق البرهان والتركيب .

ويرى الفارابى أنه لا خلاف بين الحكيمين فى الأصول والمقاصد ، وكل ما فى الأمر أن فى مسلكيهما خلاف ، فالأمر سواء اذا طلبت جنس الشيء وفصله أو طلبت الشيء فى جنسه وفصله . ويقول : « وينبغى أن تعلم أن مثل ذلك مثل

الأول للآخر ، والواصل له به - ثم وجدوا حاله نفسه عند الآخر حال الوجود ، قالوا : اذا كان حال الأوسط الذى هو العلة والسبب فى وصول الأول بالآخر حال الوجود ، فكيف يجوز أن يكون حال الأول عند الآخر حال الاضطرار ؟ وانما مسوغ لهم هذا الاعتقاد ، لنظرهم فى مجرد الأمور والمعاني ، وازورارهم عن شرائط المنطق وشرائط القول على الكل . ولو علموا وتفكروا وتأملوا حال القول على الكل وشرطه ، وأن معناه هو أن كل ما هو « ب » ، وكل ما يكون « ب » ، فهو أتم ، لوجدوا أن هو بشرط القول على الكل بالضرورة . ولما عرض لهم الشك ، ولما ساع لهم ما اعتقدوه .

أما المسألة الثامنة فهى خاصة بمسائل طبيعية ، ولا سيما مسألة الابصار ، فقد قيل ان أرسطو فسر الابصار بأنه انفعال من البصر ، بينما فسرده أفلاطون بأنه خروج شيء من البصر وملاقاته المبصر .

وقد رأى المعلم الثانى أن الذى دعا الى هذا الاعتقاد هو وصول أقوال الحكيمين محرفة ، ثم أعمل جهده فى اثبات مطابقة الرأيين فى هذا الموضوع لاجئا فى ذلك الى اجتهادات لغوية . فالانفعال الذى أراده أصحاب أرسطو معناه مخالف لمعنى الانفعال الذى يكون فى الكيفية مع الاستحالة والتغير ، ومن المعروف أننا اذا شبهنا شيئا بشيء آخر فإن ذاته وأنيته تكون مغايرة لذات وأنية المشبه به . زد على ذلك أن أى منصف يعلم أن هناك قوة تصل ما بين البصر والمبصر ، وهذا معنى لطيف دقيق ، عبر عنه أفلاطون بلفظ قريب ، كعادة الفلاسفة حين يعبرون عن مثل هذه المعاني .

وكثير من الاسكلايين ، من أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لاضرورية . فعندما يقول أفلاطون فى كتابه هذا ان « الوجود أفضل من لا وجود ، والأفضل تشاقه الطبيعة أبدا ، ينتج من هذا - على حد زعمهم (والهجوم هنا للفارابى) - أن النتيجة لهاتين المقدمتين وهى أن الطبيعة تشاق الوجود ، ليست ضرورية ، من جهات : اذ لا ضرورة فى الطبيعة ، وأن ما فى الطبيعة من الوجود هو الوجود ، وأن الطبيعة قد تشاق الى الوجود عندما يكون هناك مضاف لاحق لوجود ما ملزم عنه . وذكر أفلاطون لكلمة « أبدا » فى النص يلزم منه أن المقدمة الكبرى من قياسه ضرورية .

وقد اعترض أرسطو على طريقة أفلاطون فى استخدام القياس ، فقد صرح المعلم الأول بأن القياس الذى تختلط مقدماته من الضرورى ومن الوجودى ، وتكون كبراهها هى الضرورية ، فإن النتيجة تكون ضرورية .

ولما كان هذا خلافا ظاهرا بين الحكيمين ، فإن الفارابى يدافع عنه بأن أفلاطون استخدم قياسه فى مسائل طبيعية ، وأن القياس حين يستخدم فى مثل هذه المسائل يختلف عنه فى المسائل المنطقية .

فيقول : « ... الا أن الذى دعاهم الى هذا الاعتقاد هو قلة التمييز وخلط صناعة المنطق بالطبيعة . وذلك اذ ، لما هم وجدوا القياس مركبا من مقدمتين وثلاثة حدود : أول ، وأوسط ، وآخر ، ووجدوا لزوم الحد الأول للأوسط ضروريا ، ولزوم الأوسط للآخر وجوديا ، ورعوا الحد الأوسط - وكان هو العلة فى لزوم الحد

عسير ، فليس شئ من الأخلاق يمتنع عن التغير والتقل . ونظر أفلاطون في أنواع السياسات ، أيها يجلب نفعاً وأيها يجلب ضرراً ، ونظر في أحوال قابليها وفاعليها ، ورأى أن من نشأ على خلق من الأخلاق ، فانه يعسر عليه التحول عنه . وكل هذا - كما يرى الفارابي - اذا تأملنا فيه لا نجد فيه خلافا الا اذا نظرنا الى كل شئ على انفراد وجرده عن المكان الذي قيل فيه .

فيقول : « ... » فمن تأمل تلك الأقاويل حق التأمل ، وأعطى كل شئ حقه ، عرف أن لا خلاف بين الحكيمين في الحقيقة ؛ وانما ذلك شئ يخيله الظاهر من الأقاويل عندما ينظر واحد منها على انفراد من غير أن يتأمل المكان الذي فيه ذلك ومرتبة العلم الذي هو منه . وههنا أصل عظيم الغناء في تصور العلوم ، وخصوصا في أمثال هذه الموانع ...

فهما كانت النفس المتخلقة ببعض الأخلاق ، ثم تكلفت اكتساب خلق جديد ، كانت الأخلاق التي معنا كالأشياء الطبيعية لها ، وهذه المكتسبة الجديدة ، اعتيادية ثم ان مرت على هذه ودامت على اكتساب خلق ثالث ، صارت تلك بمنزلة الطبيعية ، وذلك بالاضافة الى هذه الجديدة المكتسبة . فمهما رأيت أفلاطون أو غيره يقول : ان من الأخلاق ما هي طبيعية ، ومنها ما هي مكتسبة ، فاعلم ما ذكرناه وتفهمه من فحوى كلامهم ، ثلثا يشكل عليك الأمر ؛ فظن أن من الأخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة ، لا يمكن زوالها . فان ذلك شنيع جدا . ونفس اللفظ يناقض معناه اذا تأمل فيه جدا .

وأما المسألة العاشرة فهي خاصة بالمعرفة ، فقد

فيقول : « ... » ولو كان كلا الفريقين أرخوا أعينهم قليلا ، وتوسطوا النظر وقصدوا الحق ، وهجروا طريق العصبية ، لعلموا أن الأفلاطونيين انما أرادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان . وانما اضطربهم الى اطلاق لفظ « الخروج » ضرورة العبارة وضيق اللغة ، وعدم لفظ يدل على اثبات القوى من غير أن يخیل الخروج الذي للأجسام . وأن أصحاب أرسطوطاليس أيضا أرادوا بلفظ « الانفعال » معنى غير معنى الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير ... فظاهر أن هذه وأشباهها معان لطيفة دقيقة ، تنبه لها المتفلسفون وبحثوا عنها ، واضطربهم الأمر الى العبارة عنها بالألفاظ القريبة من تلك المعاني ؛ ولم يجدوا لها ألفاظا موضوعية مفردة يعبر عنهم حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها .

والمسألة التاسعة تدور حول الأخلاق ، فمن رأى أرسطو أن الأخلاق عدات تتغير ، كما جاء ذلك في كتساب « نيقوماخيا » ، فليس شئ منها صادرا عن الطبع ، ففي مقدور أى انسان أن ينتقل من عادة الى أخرى اذا درب نفسه على هذا . أما أفلاطون فيرى أن الطبع يغلب العادة ، فالكهول لا يستطيعون أن يتخلوا عن طبع طبعوا عليه ، بل انهم ان حاولوا ذلك ازدادوا تساديا فيه . ولكن المعلم الثاني قد بين أن الخلاف هنا ظاهري لاحقيقى . ثم حاول تبرير رأيه هذا بقوله ان أرسطو في كتابه « نيقوماخيا » قد تكلم عن القوانين المدنية والقوانين الخلقية ، فهو في هذا الكلام القانوني قد حاول أن تكون أحكامه كلية ومطلقة . ومن الواضح أننا اذا نظرنا الى كل خلق نظرة مطلقة علمنا أنه يتقل ويتغير ، ولو جاء ذلك على وجه

رأى المعلم الأول أن طالب المعرفة أحد اثنين :
 اما أنه يطلب ما يجهله ، واما أنه يطلب ما يعلمه .
 فان كان طلبه لما يجهل ، فكيف يوقن بعد العلم
 أنه قد حصل ما كان يطلبه ؟ وان كان طلبه لما
 يعلم ، فطلبة الثاني فضل لا يحتاج اليه . وهذا
 شك أورده أرسطو في كتابه « البرهان » . وقال
 أيضا في مكان آخر ان من فقد حسا ما فقد فقد
 علما ما ، فالمعارف انما تحصل في النفس بطريق
 الحس ، وهى تحصل من غير قصد شيئا فشيئا ،
 ولاداعى لتذكر الانسان بعد حصول جزء جزء منها .
 أما أفلاطون فيرى أن العلم تذكر ، « وأن التفكير
 هو تكلف العلم ، والتذكر تكلف الذكر . والطالب
 مشتاق متكلف ؟ فمهما وجد مهما قصد معرفته
 دلائل وعلامات ومعاني ما كان في نفسه قديما ،
 فكأنه يتذكر عند ذلك » . ويرى الفارابى أن
 قولى الحكيمين قريبان من بعضهما البعض ، وان
 ظهر أن هناك خلافا فان ذلك يرجع الى أن
 القولين قبلنا في موضوعات مختلفة لتوضيح
 نظريات مختلفة .

فيقول : . . . فمن تأمل ما وضعناه على سبيل
 الایجاز بما قد بالغ الحكيم أرسطو في وصفه ،
 في آخر كتاب « البرهان » ، وفي كتاب « النفس »
 وقد شرحه المفسرون واستقصوا أمره ، علم أن
 الذى ذكره الحكيم في أول كتاب « البرهان »
 وحكيانه في هذا القول ، قريب مما قاله أفلاطون
 في كتاب « فاذن » ، الا أن بين الموضوعين خلافا ،
 وذلك أن الحكيم أرسطو يذكر ذلك عندما يريد
 ايضاح أمر العلم والقياس . وأما أفلاطون فانه
 يذكره عندما يريد ايضاح أمر النفس . ولذلك
 أشكل على أكثر من ينظر في أقاويلهما .

والمسألة الحادية عشرة خاصة بقضية القدم
 والحدوث ، فقد قال أرسطو بقدوم العالم ، بينما
 قال أفلاطون بحدوثه . فيقف المعلم الثاني موقفا
 بين رأيى الحكيمين قائلا ان قول أرسطو بالقدم
 جاء في معرض فرض افترضه في منطق ، ويصف
 قول من ادعى عليه ذلك بأنه ظن قبيح مستكر ،
 وما دعاهم الى هذا القول هو ما قاله المعلم الأول
 في كتاب « طويقا » : « انه قد توجد قضية واحدة
 بعينها يمكن أن يؤتى على كلا طرفيها قياس من
 مقدمات ذاتة مثال ذلك : هذا العالم قديم أم ليس
 بقديم » ، فقد ورد لفظ القدم هنا على سبيل
 المثال ، وما يرد على هذا النحو لا يجرى مجرى
 الاعتقاد ، وما كان غرض أرسطو في هذا المجال
 الا بيان القياسات المركبة من المقدمات الذاتية .
 فقد كان من الذائع حينئذ التناظر في أمر العالم :
 هل هو قديم أم محدث . وكذلك ما ذكره أرسطو
 في كتاب « السماء والعالم » ، من أن الكل ليس
 له بدء زمانى ، فظن الناس أنه يقول بقدوم العالم ،
 وما كان غرض المعلم الأول الا أن يبين أن العالم
 لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، « فان أجزاءه
 يتقدم بعضها بعضا في الزمان . والزمان حادث
 عن حركة الفلك ، فمحال أن يكون لحدوثه بدء
 زمانى . ويصح بذلك أنه انما يكون عن ابداع
 البارى ، جل جلاله ، اياه دفعة بلا زمان ؟ وعن
 حركته حدث الزمان » .

وهكذا يحاول الفارابى التوفيق بين قول
 أفلاطون بحدوث العالم وقول أرسطو بالقدم .

أما المسألة الثانية عشرة فخاصة بالمثل الأفلاطونية
 وموقف أرسطو منها . فمن المعروف أن أفلاطون

يقول بمثل الموجودات هي صور مجردة في عالم الاله ، مثل لا تدثر ولا تفسد ، بل تبقى أبد الدهر ، وانما الذي يفسد ويدثر هو الموجودات الكائنة في عالمنا هذا . وأرسطو وان كان قد شنع على القائلين بالمثل في كتاب « الحروف » ، الا أنه في كتابه الربوبية - كما يقول الفارابي ! - قد أثبت الصور الروحانية وقال بوجودها في العالم العلوي .

فيقول : « وذلك في كتابه المعروف بأنولوجيا ، حيث يقول (يقصد أرسطو) : « انى ربما خلوت بنفسى كثيرا ، وخلعت بدنى ، فصرت كائى جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلا فى ذاتى وراجعا اليها ، وخارجا من سائر الأشياء سوى ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما بقيت متعجبا . فأعلم عند ذلك ، أنى من العالم الشريف جزء صغير ؛ فأنى لمحيّا فاعل ، فلما أيقنت بذلك ترقيت بذهنى من ذلك العالم الى العالم الالهى فصرت كائى هناك متعلق بها ، فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ما يكل الألسن عن وصفه ، والآذان عن سماعه ؛ فاذا استغشى فى ذلك النور وبلغت طاقى ، ولم أقو على احتمالها ، هبطت الى عالم الفكرة ، فاذا صرت الى عالم الفكرة ، حجبت عنى الفكرة ذلك النور وتذكرت ، عند ذلك برقليطوس ، من حيث أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس الشريفة بالصعود الى عالم العقل .

فمن يفهم كلام الحكمين ويدرك حقيقته تزول عنه الظنون والشكوك التى تؤدى الى ان بينهما اختلافًا فى المعنى .

والمسألة الأخيرة هي القول بأن أفلاطون وأرسطو كانا لا يعتقدان باليوم الآخر وبالتالي لا يعتقدان بالثواب والعقاب . ويدفع الفارابي هذه الفرية عن الحكمين ليوفق بينهما من ناحية ويوفق بين ما يريانه وبين ما جاء به الاسلام من ناحية أخرى ، فأفلاطون قد ذكر فى آخر كتابه السياسة قصة تدل على ايمانه بالبعث والنشور والثواب والعقاب وبالعدل والميزان ، وصرح أرسطو بأن المكافأة واجبة فى الطبيعة ، ويذكر كلاما فى رسالته الى والده الاسكندر يدل على أنه يؤمن بما آمن به أفلاطون من قبل .

فيقول : « ... فان أرسطو صرح بقوله ان المكافأة واجبة فى الطبيعة . ويقول فى « رسالته » التى كتبها الى والده الاسكندر ، حين بلغها بفيه وجزعت عليه وعزمت على التشكك بنفسها . وأول تلك الرسالة : « فأما شهود الله فى أرضه التى هي الأنفس العالة ، فقد تطابقت على أن الاسكندر العظيم من أفضل الأخيار الماضين ، وأما الآثار المدوحة ، فقد رسمت له فى عيون أماكن الأرض وأطراف مساكن الأنفس بين مشارقها ومغاربها ، ولن يؤتى الله أحدا ما آتاه الاسكندر ، الا من اجتباء واختيار ؛ والخير من اختاره الله تعالى . فمنهم من شهدت عليه دلائل الاختيار ، ومنهم من خفيت تلك فيه . والاسكندر أشهر الماضين والحاضرين دلائل ، وأحسنهم ذكرا وأحمدهم حياة ، وأسلمهم وفاة . يا والده اسكندر ، ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر ، فلا تكسين ما يبعدك عنه ، ولا تجلبى على نفسك ما يحول بينك وبينه ، حين الالتقاء فى زمرة الأخيار ، واحرصى على ما يقربك منه ؛ وأول ذلك توليتك

بنفسك الطاهرة أمر القرابين في هيكل ديوس ،
فهذا ، وما يتلوه من كلامه ، يدل دلالة واضحة
على أنه كان يوجب المجازاة معتقدا . وأما
أفلاطون ، فانه أودع آخر كتابه في « السياسة ،
القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم ، والعدل ،
والميزان ، وتوفية الثواب والعقاب على الأعمال ،
خيرها وشرها .

ثالثا - خاتمة :

وهكذا نجد الفارابي جاهدا في اثبات نظرية
آمن بها وهي وحدة الفلسفة ووحدة الآراء
الصادرة عن أمامي الفلسفة اليونانية أو الحكيمين
كما سماهما . فلا يعقل - في رأيه - أن ما يقول
به أفلاطون يناقضه أرسطو ، أو لا يعقل أن يقول
أرسطو رأيا يخالف به ما ورد في فلسفة
أفلاطون . وجريا في هذا التيار تحمل المعلم
الثاني الكثير في سبيل التوفيق بين رأى أفلاطون
وما ظنه أنه رأى أرسطو ، واصطنع التأويلات
التفسيرية كي يبرهن على ما اعتقد أنه الحق . لقد
ظن الفارابي أنه يوفق بين أفلاطون وأرسطو ،
وهو في الحقيقة كان يوفق بين أفلاطون وأفلوطين ،
فهو قد اعتمد - في توفيقه - على كتاب نسب خطأ
الى أرسطو اسمه « كتاب الربوبية لأرسطو » ، أو
« أنولوجيا أرسطوطاليس » ، وهو كتاب نشره
لأول مرة فردريك ديتريشى ببرلين سنة ١٨٨٢ ،
وهو عبارة عن تلخيص لبعض أجزاء كتاب
« التسايعات Enneades » ، لأفلوطين ، فقد
لخص - مع تغير الترتيب وتوسع في النص ابتغاء
الايضاح - منه أجزاء من التسايعات الرابعة
والخامسة والسادسة ، وتألف من هذه الخلاصة
المزوجة كتاب أطلق عليه اسم « أنولوجيا

اسطوطاليس » (١) . فمن المعروف أن أفلوطين
قد ولد في ليقوبوليس من أعمال مصر الوسطى
سنة ٢٠٥ م ، ثم قصد الى الاسكندرية في الثامنة
والعشرين من عمره فلابد أن يكون قد حضر
سنة ، ثم التحق بالجيش الروماني المجرد على
فارس ليقف على الأفكار الفارسية والهندية وبعد
هزيمة هذا الجيش في العراق لجأ أفلوطين الى
أنطاكية ثم رحل الى روما وهو في الأربعين من
عمره وأقام بها حتى وفاته سنة ٢٧٠ م . وقد
شرع في الكتابة حوالي الخمسين وكانت كتابته
صورة لتعليمه الشفوي فجاءت متفاوتة في الطول
والقصر حسبما اقتضاه المقام من شرح لنص
لأفلاطون أو لأرسطو أو لواحد من شراحهما أو
جوابا عن سؤال أو ردا على اعتراض . فهي
ليست عرضاً منظماً لمذهبه ، بل تعتبر كل رسالة
مجملا للمذهب منظورا اليه من وجهة خاصة ،
وعدد الرسائل أربع وخمسون جمعها بعد وفاته
تلميذه فورفوريوس ووزعها على ستة أقسام في
كل قسم تسع رسائل فسميت بالتسايعات ، وكل
تسايع تعالج رسائلها نفس الموضوع (٢) . هذه
التسايعات ، لخصت منها التسايعات الرابعة والخامسة
والسادسة - كما ذكرنا - فجاء كتاب أنولوجيا
أرسطوطاليس الذي اعتمد عليه الفارابي وبنى
عليه توقيعه . ولقد كان س . مونك أول من أشار
في دراساته المعنوية « أمشاج من الفلسفة اليهودية
والعربية » التي نشرت في باريس سنة ١٨٥٧
الى أن في كتاب « أنولوجيا » المنسوب الى

(١) أفلوطين عند العرب ، تحقيق وتقديم
الدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٢ من التصدير ،
القاهرة سنة ١٩٦٦ .

(٢) الجمع بين رأى الحكيمين ، تحقيق
وتقديم الدكتور البير نصرى نادر ص ٤٢ ، ط ١ ،
بيروت سنة ١٩٦٠ .

ولكن مهما يكن من أمر هذا الخطأ الذي وقع فيه المعلم الثاني فإنه يعتبر دعامة كبرى قامت عليها الفلسفة الإسلامية . فهي تعتبر فلسفة توفيقية حاولت التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وقربت بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية وجعلته أصلا من أصولها . كما حاولت التوفيق بين الدين والفلسفة ورأت أن الحقيقتين الدينية والفلسفية متفقتان في الموضوع وإن اختلفتا في الشكل . وقد عالج الفارابي مسألة التوفيق وحاول البرهنة على أن دين الإسلام لا يناقض فلسفة اليونان ، وهو أول فيلسوف أظهر التوفيق ووضعه في صورة واضحة وتبعه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام مثل ابن سينا وابن رشد .

أرسطوطاليس فقرات أخذت من كتاب التسايعات لأفلوطين ، فكان له فضل التنبيه إلى الحقيقة وإن لم يصل إليها كاملة ، ولم يتبسه ديتريصى إلى إشارة مونك وبذا لم يوال البحث في نشرته للكتاب التي أشرنا إليها سابقا ، ولكن ديتريصى نشر ترجمة ألمانية للكتاب في ليبسك سنة ١٨٨٣ فقام فالنتين روزم Valentin Rose بالتعريف بها في « المجلة الألمانية لنقد الكتب سنة ١٨٨٣ أيضا ، فلاحظ الدهشة الشديدة أن كتاب « أنولوجيا أرسطوطاليس » هذا ليس شيئا آخر غير ترجمة موسعة Paraphrase يتفاوت حفظها من الدقة وحسن الفهم وهذا الأصل هو التسايعات الرابعة والخامسة والسادسة من تسايعات أفلوطين ، (١) .

(١) أفلوطين عند العرب ، التصدير ص ٣ - ٦